

گفتگوی اسلام و مسیحیت از دیدگاه ابن عربی و اکهارت

تاریخ دریافت: ۸۱۶/۱۰

تاریخ تأیید: ۸۱۷/۸۱۷

قاسم کاکایی*

چکیده

ادیان بزرگ ابراهیمی امروز در برابر هجوم اندیشه‌های الحادی قرار گرفته‌اند و باید پاسخگوی انتظارات بشر این عصر از دین باشند. از این رو گفتگوی آنها برای رسیدن به موضعی واحد اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. این مقاله بر آن است که راه گفتگو را باید در باطن دین جستجو کرد و در این میان عرفا بیشترین سهم را می‌توانند، داشته باشند. نگارنده در راستای گفتگوی بین اسلام و مسیحیت، ابن عربی و اکهارت را که بزرگترین عرفای نظریه پرداز اسلام و مسیحیت اند برگزیده و از دیدگاه آنان بحث را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. تسامح دینی و فرق آن با پلورالیسم، وحدت ادیان و اختلاف شرایع و نیز موانع کلامی گفتگوی بین اسلام و مسیحیت و راههای رفع آنها از دیدگاه این دو عارف مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: اسلام، مسیحیت، توحید، تثلیث، تسامح، ابن عربی، اکهارت.

موضوع این مقاله گفتگوی ادیان، بویژه اسلام و مسیحیت است به عنوان بزرگترین و پر پیروترین ادیان ابراهیمی. ابتدا تذکر این نکته لازم است که این ادیان نیستند که به گفتگو می‌پردازند، بلکه این متدیانند که در گفتگو شرکت می‌کنند. چرا که هدف از گفتگو، برخلاف مناظره، تغییری است که در اثر تفهیم و تفاهم در هر یک از دو طرف ایجاد خواهد شد و روشن است که ادیان و تمدنهای گذشته تغییر نمی‌کنند، بلکه متدینان و تمدن‌ان هستند که برداشتهایشان از فرهنگ و دین دگرگون می‌شود و یا تکامل می‌یابد و راه تفاهم هموارتر می‌شود.

امروز، در دهکده بزرگ جهانی، ادیان بطور کلی و ادیان ابراهیمی بطور خاص، از یک طرف مواجه با حملات و خطراتی هستند که دین خاصی را نشانه نرفته، بلکه اصل دیانت و معنویت را مورد هدف قرار داده‌اند و قطعاً سکولاریسم و مدرنیسم و پست مدرنیسم نه بدترین آنها هستند و نه آخرین آنها. از سوی دیگر این ادیان که مدعی رسالت هدایت و نجات بشرند، باید برای مشکلات و نابسامانیهایی که بشر امروز بویژه در بعد اخلاقی، روانی و معنوی با آن مواجه است، راه حلی بیابند. برخوردهای متعصبانه دینی که گاه تا حد توحش و نسل کشی بنام دین از بشر قرن بیستم شاهد بودیم، خود مشکل دیگری در مقابل ادیان است که البته خاص امروز نیست و سابقه تاریخی دارد.

حال اگر بتوان برای ادیان، و بویژه ادیان ابراهیمی، اصل واحدی پیدا کرد، در این صورت، گفتگوی ادیان بر مبنای آن اصل، هم می‌تواند تقویت جبهه واحد دین در برابر حملات عصر جدید باشد، و هم گامی در جهت تعاون برای حل مشکلات بشری، و هم زمینه‌ای برای کاستن از نزاعهای دینی و مذهبی. در این میان، چون پس از پیروزی انقلاب اسلامی، و آمیخته شدن اسلام با مسائل سیاسی، اسلام در صحنه‌های سیاسی و رسانه‌های گروهی جهان به عنوان یک خطر بالفعل برای فرهنگ و تمدن فعلی بشر قلمداد می‌شود، این گفتگو برای مسلمانان بیش از هر زمان دیگری ضروری می‌نماید.

۲- یافتن گوهر واحد برای ادیان

اسلام به عنوان آخرین دین بزرگ عالم، به همه ادیان گذشته نظر دارد و بیش از هر دین دیگری باب گفتگو را باز می‌کند و بویژه پیروان سایر ادیان ابراهیمی یعنی اهل کتاب را مخاطب قرار می‌دهد. اسلام اساس این گفتگو را همان چیزی می‌داند که ما به عنوان

اصل و گوهر دین تلقی می‌کنیم و آن از نوع ایمان و باور و معناسست نه از نوع عمل و صورت: «بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچ گونه شریکی نیاوریم و هیچکس از ما دیگری را به جای خداوند، به خدایی برنگیرد» (آل عمران / ۶۳)، «و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله نکنید، مگر با ستمگران آنان، و بگویید به آنچه بر ما و به آنچه بر شما نازل شده ایمان آورده‌ایم، و خدای ما و خدای شما یکی است و همه ما فرمانبردار اویم.» (عنکبوت / ۲۶)

آن کلمهٔ مشترک که ادیان بر اساس آن می‌توانند به گفتگو پردازند همانا «خدا» و ایمان به اوست. بنابراین در این جا سخن از دینی است که باطن شریعت است و در پس صورت‌های به ظاهر متفاوت همهٔ شرایع، نهفته است. همچنان که به قول مولوی همین معنا در پس عالم ظاهر، پنهان و باطن است.*

این معنا و گوهر واحد نه تنها راه گفتگو را آسان می‌کند، بلکه پاسخگویی تشنگی انسان معاصر نیز خواهد بود. همین معناسست که با فطرت انسان آمیخته است و در جان او ریشه دارد و از راه ولایت بدان می‌توان رسید. مفهومی که برای مسیحیت در قالب عیسی علیه السلام تجلی یافته است و در عرفان دینی ما جایگاهی عظیم دارد. از این رو، در گفتگوی بین ادیان، باید در جستجوی عرفان دینی ما جایگاهی عظیم دارد. از این رو، در محققان: «در میان همهٔ انواع اندیشه‌های بشری، عرفان تقریباً همیشه و همه جا یکسان است.» (Oliver, 1988: P.1) به همین سبب بعضی دیگر، عرفان را چارهٔ درد امروز ما دانسته و گفته‌اند: «ما هیچ زمانی در تاریخ به اندازه امروز نیاز به یادگیری زبان عرفا نداشته‌ایم. چرا که جداییها و خط کشی‌ها ما را تهدید به نابودی می‌کند. عرفای فرهنگهای مختلف با زبانی سخن می‌گویند که ما را متحد می‌سازند.» (Steindle-Rast: P.x) و نیز ادعا شده است که عرفان در همهٔ زمانها و مکانها یکی است و رهای از زمان و مستقل از تاریخ همواره یکسان بوده است. شرق و غرب و سایر اختلافات در این جا رنگ می‌بازد... زیرا اینجا یک تجربهٔ واحد اینجا بیشتر سخن نمی‌گوید و زبانها عارضی است. شرق غرب است و غرب

* - صورت ظاهر فنا گردد بدان چند بازی عشق با نقش سبو صورتش دیدی ز معنی غافل

عالم معنی بماند جاودان بگذر از نقش سبو رو آب جو از صدف دری گزین گر عاقلی

بنابراین، برای یافتن گوهر دین باید به باطن شریعت رفت. آن جا گمشده بشر است. خدایی است که از صورتها رنگ نپذیرفته است و این گوهر را در عرفان دینی می‌توان یافت. هیوستون اسمیت می‌نویسد: «علت گرایش بسیاری از افراد در قرن حاضر (بیستم) به ماتریالیسم، تلقی کردن خداشناسی سنتی به عنوان قرائت انحصاری از خداشناسی است... اینان چون خداشناسی سنتی را سطحی و کودکانه یافته‌اند، ماده‌گرایی را به عنوان تنها روش زندگی صادقانه پذیرفته‌اند... هیچ چیز برای کلیسا مهمتر از این نیست که به این افراد بفهماند که در پس درهای ظاهری و بیرونی کلیسا که همیشه باز است، در دیگری وجود دارد که بسته است، ولی قابل در زدن است.» «مایستر اکهارت» از کسانی است که در آن سوی در منتظر است تا به آنان که از این در وارد می‌شوند، خوش آمد بگوید. (College, Edmaund: P.x.vi.)

به اعتقاد نگارنده این جا همانجاست که عرفا به نور ولایت انبیاء و اولیاء منورند. امثال ابن عربی نیز در همین جا ایستاده‌اند که باطن همه ادیان ابراهیمی است.

۳- تسامح دینی

همانطور که گفتیم اسلام بیش از هر دین دیگر باب گفتگو با سایر ادیان را باز می‌کند و با توجه به متأخر بودن اسلام از سایر ادیان، این امر طبیعی است. اسلام یهودیان و مسیحیان را اهل کتاب می‌خواند و کتاب آنان را حق می‌شمرد. حتی انجیل و توراتی را که در عصر پیامبر ﷺ در دست یهودیان و مسیحیان بود حاوی حق می‌داند. (ر.ک: کاکایی: ۶۰-۵۹) اما در این میان به مسیحیان صدر اسلام بیشتر روی خوش نشان می‌دهد و این بخاطر قوی بودن جنبه‌های معنوی در شرع مسیحیان آن زمان است. به

* - این جملات اوتو، انسان را به یاد اشعار مولوی می‌اندازد:

حل نشد اشکسال انگور و عنب
کان سلیمان را دمی نشناختیم
لاجرم وامانده ویران شدیم
قصد آزار عزیزان خدا
پر و بال بی گنه کی برکنند
از برون مشرق است و مغرب است

از نزاع ترک و رومی و عرب
کور مرغانیم و بس ناساختیم
همچو جفدان دشمن بازان شدیم
می‌کنیم از غایت جهل و عما
جمع مرغان کز سلیمان روشنند
...پر آن مرغی که بانگش مطرب است

تعبیر قرآن آنان اهل تلاوت آیات خدا، بیداری شب، اشک و نیایش، رهبانیت و سجده بودند و اسلام زمینه مساعدتری در گفتگو با آنان می‌یابد.^۶ همچنین احادیث قدسی بسیاری در روایات اسلامی یافت می‌شود که از عیسی علیه السلام نقل شده است و باز هم نشانه جنبه‌های روحانی مسیحیت است که مورد تأیید اسلام می‌باشد.

از سوی دیگر مسیحیت نیز باب تسامح، تساهل و محبت را نسبت به سایر امتهای باز می‌داند و حتی معتقد است که باید سایر امتهای را با عمل محبت‌آمیز به سوی خدا دعوت کرد نه با زبان: «و سیرت خود را در میان امتهای نیکو دارید تا در همان امری که شما را مثل بدکاران بد می‌گویند، از کارهای نیکوی شما که ببینند در روز تقصد خدا را تمجید نمایند.» (اول پطرس: ۲/۱۲) اما علی‌رغم همه اینها پس از سپری شدن پنج قرن از ظهور اسلام، تاریخ شاهد یکی از بزرگترین و وحشیانه‌ترین و طولانی‌ترین جنگهای مذهبی بین مسیحیان و مسلمانان بود. جنگهایی که به جنگهای صلیبی معروف شد و قریب دویست سال (۱۳۰۰-۱۱۰۰ میلادی) طول کشید. این جنگها چیزی نبود مگر تعصب و جمود بر ظواهر دین که خیلی آسان آلت دست سیاست‌بازان و دنیا طلبان قرار می‌گیرد.

اما در دل همین جنگهای صلیبی است که بزرگترین عرفای مسیحی و مسلمان ظهور می‌کنند و با تمسک به گوهر دین باب گفتگو بین ادیان را باز می‌نمایند. نمونه بارز آن ابن عربی (متوفای ۱۲۴۰ میلادی) و مایستر اکهارت (متوفای ۱۳۲۸ میلادی) می‌باشند. ابن عربی در اندلس می‌زیسته و در غرب جهان اسلام، مرز برخورد با صلیبی‌ها، سفرها داشته و این جنگها را از نزدیک مشاهده کرده است. حتی با صلاح الدین ایوبی که از او به ملک ناصر یاد می‌کند، هم عصر بلکه مرتبط بوده (ابن عربی، بی‌تا: ۲۶۴/۲ و ۴۹۰/۴) و با پسر او، ملک ظاهر، دوستی و مراوده داشته است. (همان: ۷۰/۳-۶۹)

وی فتح بیت المقدس در سال ۵۸۱ ق و پیروزی مسلمانان را که از آنان به سپاه توحید و مجاهد (غازی) یاد می‌کند، در سال ۵۹۱ هـ پیش بینی می‌کند. (همان: ۲۲۰/۴) با این اوصاف وی باید مسیحیان را کافر و محارب، و ایشان را بخاطر قول به تثلیث و احترام به صلیب مشرک بشمرد. اما با کمال شگفتی می‌بینیم که می‌گوید: اما اهل تثلیث بخاطر فردیتی که در تثلیث است، امید به تخلص آنان وجود دارد. چرا که فرد از صفات واحد است. پس آنان موحدند با توحید ترکیب و امید است که رحمت مرکبه آنان را فرا گیرد...

چه بسا اهل تظلیث در حضرت فردانیت به موحدان ملحق شوند نه در حضرت وحدانیت. من در کشف معنوی آنان را چنین دیدم و قادر به تمییز بین موحدان و اهل تظلیث نبودم. (همان: ۱۷۲/۳)

ابن عربی مسیحیان را حتی بخاطر صورت گرای، سرزنش نمی‌کند، بلکه سعی می‌نماید که برای این کار آنان توجیه و محملی بیابد و بر آن است که این صورت گرای به نحوی دیگر در اسلام نیز وجود دارد:

«از اصول عیسویان توحید تجرید از طریق مثال است. چرا که وجود عیسی علیه السلام از ذکوریت بشری نبود، بلکه از تمثیل روح در صورت بشر بود. به همین جهت بر امت عیسی بن مریم علیها السلام - و نه بر سایر امم - قول به صورت غالب شده است. آنان در کلیساهای خود تصویرهایی می‌کشند و با توجه به آنها در نفس خودشان به عبادت می‌پردازند، چرا که اصل پیامبرشان از تمثیل بوده و این حقیقت تا به امروز در امت اوساری شده است. هنگامی که شرع محمد صلی الله علیه و آله و سلم آمد، از صورت نهی کرد، در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حاوی حقیقت عیسی علیه السلام بود و شرع او شرع وی را در برداشت. در نتیجه برای ما مشروع ساخت که خدا را بپرستیم آن گونه که گویا او را می‌بینیم (عبداللّه کانک تره). بنابراین او را برای ما در خیالمان داخل ساخت و این همان معنای تصویر است. با این تفاوت که آن را در حس نهی کرد تا مبادا این امر در این امت [نیز] بصورت حسی درآید.» (همان، ۲۲۳/۱)

این تسامح ابن عربی نسبت به مسیحیت از شیوه کلی او در برخورد با عقاید گوناگون در باب خداوند نشأت می‌گیرد. او معتقد است که خداوند در عین این که در هیچ قید و بندی قرار نمی‌گیرد، ولی در عین حال هر قیدی را قبول می‌کند. ابن عربی نام این امر را «اتساع الهی» می‌گذارد. به اعتقاد او عارف باللّه نیز این وسعت و سعه صدر را دارد که آسان به انکار این و آن که دم از خدا می‌زنند نپردازد:

«اهل کشف بر همه مذاهب و نحل و ملل و گفتارها در باب خداوند، اطلاع جامع دارند و به هیچ یک از آنها جاهل نیستند. بعضی از عقاید خاص و گفتارهایی که اهل ملل و نحل در باب خدا و هستی اظهار می‌دارند متناقضند، بعضی مختلفند و بعضی ممتاثل. صاحب کشف می‌داند که این گفتار و اندیشه‌ها و عقاید از کجا اخذ شده‌اند و آنها را به موضع [واقعی] خود منسوب می‌کند و برای قائلان آن عقاید عذر پیدا کرده، آنان را تخطئه نمی‌نماید و قول آنان را عبث نمی‌شمرد. زیرا خدا آنچه را در زمین و آسمان و بین آنهاست، عبث نیافرید و انسان را نیز بیهوده خلق نکرد. بلکه او را آنچنان آفرید که بر

صورت خدا باشد. پس هر که در عالم است به کل جاهل است و به بعض عالم. مگر انسان کامل [که به کل عالم است.]» (همان ۲/۲۹۸)

بنابراین، انسان کامل آن توانایی را دارد که گوهر دین را که با ولایت مرتبط است ادراک کند و در هر عقیده‌ای در باب خداوند بارقه‌ای از حقیقت بیابد. این امر از اعتقاد ابن عربی برمی‌خیزد که: «هر چه در وجود است، حق است و هر چه در شهود است، خلق است.» (همان، ۲/۲۰۶) بنابراین بین عالم واقع و آنچه در شهود عارفان می‌آید هماهنگی می‌یابد:

«بر اهل الله است که علم هر فرقه و دینی را درباره خداوند بدانند تا او را در تمام صورتها مشاهده کنند و در موطن انکار نمانند. زیرا خدای تعالی در وجود سریان دارد. پس غیر از [شخص] محدود، کسی او را انکار نمی‌کند. اهل الله تابع کسی هستند که اهل او محسوب می‌شوند [یعنی خدا] و حکم او بر آنان جاری است و حکم خدا عدم تقیید است. پس او دارای [وجود عام] است و اهل او دارای «شهود عام» اند... کسی که وجود او (خدا) را مقید سازد، شهود خویش را مقید ساخته است و از اهل الله نیست.» (همان، ۲/۱۶۱)

اکهارت نیز به عنوان کشیش رسمی کلیسای کاتولیک در زمان جنگهای صلیبی، قطعاً در مسائل سیاسی تابع پاپ و کلیسا بوده است و علی القاعده می‌باید موضع خصمانه‌ای نسبت به شرق مسلمان داشته باشد؛ ولی او در پس ظواهر دین، جویای گوهر آن است. به همین جهت، هر چند عارفی بسیار آرام و مؤدب است، تنها موردی که نگارنده ملاحظه کرده است که از جاده اعتدال خارج شده و به تندئ سخن گفته، در برابر مقدس مآبان مسیحی است که حقیقت دین را در پای ظواهر آن قربانی می‌کنند:

«آنچه می‌خواهم بگویم یک حقیقت است و حق را بر حقانیت این مطلب، به شهادت می‌گیرم و قلم را گرو می‌گذارم... آنان که از مادیت و دنیای حقیر خود بیرون نیامده و برای اعمال خویش در پیشگاه ربوبی وزنی قائلند و باطن حقایق الهی را تا حد همین اعمال ظاهری پایین می‌آورند، به ظاهر شایسته نام «مقدس» اند اما باطنشان خری است که هیچ ادراکی در باب حقیقت الهی ندارد. (1981: P.214)

همین خرد مقدسها را می‌بینم که از آن سو، اکهارت را به محاکمه کلیسا می‌کشند و آثارش را توقیف می‌کنند و از سوی دیگر، در جناح مسلمانان، شیخ اشراق را به فرمان سردار جنگهای صلیبی، صلاح الدین ایوبی و بدست پسرش ملک ظاهر به جرم بی دینی شهید می‌نمایند.

اکهارت نیز مانند ابن عربی معتقد است که برای حقیقت یک منبع بیشتر وجود ندارد. تکوین و تشریح هر دو از همین منبع سرچشمه می‌گیرند. (Ibid:27) فلاسفه غیر مسیحی، و در رأس آنان ابن سینای مسلمان، موسی علیه السلام و مسیح علیه السلام همه حقیقتی واحد را تعلیم کرده‌اند و صرفاً در نحوه بیان تفاوت دارند. (Oliver, 1994: P.xvii) او نیز مانند ابن عربی عارف کامل را کسی می‌داند که اهل تسامح در باب عقاید باشد:

«خدا برای اولیاء و انبیاء شریعتی قرار داد و به آنان قدرتی عطا فرمود تا آن را به همان نحو که می‌فهمند تبعیت کنند. بنابراین آن طریقۀ نیکوترین کاری بود که آنان می‌توانستند انجام دهند. ولی خدا هرگز بندگی انسان را مقید به طریقی خاص نکرده است. هر امکانی که در یک شیوه زندگی وجود دارد، در همه شیوه‌های دیگر نیز یافت می‌شود. چرا که آن طرق نیز عطای خداوند است و خداوند عطایش را از هیچ کس منع نکرده است. هیچ طریق خیری با سایر طرق در تضاد نیست. ما موظفیم که طرق دیگر نیکان را ملاحظه کنیم و هیچ یک را خوار نشماریم. بگذار تا هر یک، راه خود را ببیماید و محسنات سایر طرق را نیز اخذ نماید و در نتیجه جامع ارزشهای همه طرق باشد.» (Eckhart, 1941: PP.23-4)

۴- حق مطلق و حق معتقد به

دیدگاه تسامح آمیز ابن عربی و اکهارت نسبت به عقاید، چنانکه گفتیم، از شناخت آنان نسبت به خدا ناشی می‌شود. چرا که خداوند وسیع‌تر از آن است که مقید به اعتقاداتی شود که زائیده تخیلات انسانهاست و یا در بند برداشتی قرار گیرد که محصول اندیشه محدود بشر است:

جناب کبریایی لایبالی است منزله از قیاسات خیالی است.*

به اعتقاد ابن عربی، هر کس خدایی را می‌پرستد که ساخته و پرداخته ذهن خودش می‌باشد و به اصطلاح خدا را در اعتقاد خویش مقید می‌سازد:

«خدا در اعتقاد بندگانش تخلق پیدا می‌کند. زیرا هنگامی که کسی در خدا تفکر می‌کند، در نفس خویش و با فکر خویش آنچه را بدان معتقد است، خلق می‌نماید. پس غیر از آن خدایی را که خود با فکر خویش خلق کرده است نمی‌پرستد. به او گفته است باش و

او پیدا شده است. به همین سبب به ما مردم امر شده است که خدایی را بپرستیم که رسول آورده و کتاب بدان ناطق است، زیرا هنگامی که تو این خدا را پرستی چیزی را پرستیده‌ای که مخلوق نیست، بلکه خالق خود را پرستیده‌ای و حق عبادت را درباره او بجا آورده‌ای» (بی تا: ۲/۴-۱۴۲)

و مسلم است که خدایی که رسولان معرفی می‌کنند، یکی بیشتر نیست. اکهارت نیز کلماتی دارد که کاملاً با گفته ابن عربی هماهنگ است:

«انسان نباید خدایی داشته باشد که صرفاً مخلوق اندیشه خودش باشد و نباید به چنین خدایی راضی شود. زیرا در این صورت با از بین رفتن اندیشه، خدا نیز از بین می‌رود. بلکه باید خدایی داشت که حاضر و از اندیشه بشر بسیار فراتر باشد.» (1981:P.253)

اما باید توجه داشت که خدایانی که در اندیشه‌های انسانی تجلی می‌کنند و بدان معتقد می‌شوند و ابن عربی آنها را «حق معتقد به» می‌نامد، تجلی همان خدای واحدند در ظرف اندیشه‌ها و مزاجهای مختلف.* در اعتقاد به چنین خدایی خطایی نیست. خطا آنجا رخ می‌دهد که این «حق معتقد به» را حق مطلق پنداشته غیر او را انکار کنیم. عارف کامل به این نکته واقف است و خدا را با همه تجلیاتش می‌پذیرد.

این که انسانها خداوند را به اعتقادات خویش مقید می‌سازند و جلوه‌های دیگر خدا را در سایر اعتقادات منکر می‌شوند، مضمون روایاتی است که در آنها چنین عنوان شده است که در قیامت، خداوند برای بندگانش تجلی می‌کند و بندگان تنها آن صورتی را از خدا قبول می‌کنند که با مزاج و طبع و عقلشان موافق افتد و بقیه را انکار می‌کنند. به تعبیر ابن عربی:

«روز قیامت خداوند تجلی می‌کند و می‌گوید من پروردگار شما هستم. با آن که او را می‌بینند و با وجود رؤیت و برداشته شدن حجاب، او را انکار می‌کنند و تصدیق

* - ابن عربی در این زمینه می‌گوید: خداوند وسیعتر، والاتر و بزرگتر از آن است که در صفتی منحصر شود که او را مقید سازد و نزد بعضی از بندگان باشد و نزد دیگران نباشد. اتساع الهی از این امر ابا دارد. خدای تعالی می‌گوید: هو معکم اینما کنتم و اینما تولوا فثم وجه الله و وجه هر چیزی حقیقت و ذات آن است. اگر خدا نزد بعضی از بندگان می‌بود و نزد بعضی دیگر نمی‌بود، آن کسی که خدا با او نبود و هم خدا را می‌پرستید نه رب خود را و حال آنکه [خدای تعالی مقدر کرده است که کسی واقعا و تکویناً غیر از خدا را نپرستد؟] لذا می‌گوید: «و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه یعنی چنین حکم مقدر کرده است.» (بی تا: ۴۰۵/۱)

نمی‌نمایند. اما هنگامی که خدا به صورت و یا علامتی که آن را می‌شناسند، تحول پیدا کرد، وی را تصدیق کرده می‌گویند تو پروردگار مایی. در حالی که این همان است که آن را انکار می‌کردند و از وی براءت می‌جستند و آن همین است که بدان اقرار و اعتراف کردند.» (همان، ۴۱/۳-۵۳)

در جای دیگر علت آن انکار و این قبول را در این می‌داند که هر کس خدا را با عینک عقیده خویش می‌بیند و در آینه خدا جز خود و عقاید خود را مشاهده نمی‌کند:

«هر شخصی به ریش عقیده‌ای دارد که با آن عقیده به او رجوع می‌کند و او را در آن عقیده طلب می‌نماید. پس اگر خدا در آن عقیده بر او تجلی نماید، به او اقرار می‌کند و اگر در غیر آن عقیده برایش ظاهر شود، او را انکار می‌نماید و از او براءت می‌جوید. در واقع نسبت به او اسائه ادب می‌کند، هر چند از دیدگاه خویش نسبت به او ادب می‌ورزد. پس هر معتقدی، تنها از طریق آنچه در نفس خودش خلق می‌کند به خدا معتقد است. پس خدا در اعتقادات آنان مجعول است، یعنی آنان جز نفس خویش و آنچه را در آن جعل کرده‌اند نمی‌بینند.» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱/۱۱۳۰)

ابن عربی برای تبیین این امر که خدایی که از همه رنگها و قیدها بیرون است، چگونه به رنگ عقاید گوناگون، به حسب ظرفیت و طبع و مزاج افراد درمی‌آید، این قول جنید را می‌پسندد که «لون الماء لون انائه» رنگ آب رنگ ظرفش است:

«از جنید درباره معرفت و عارف سؤال شد. گفت رنگ آب رنگ ظرفش است، پس اثر را برای ظرف و مظروف قرار داد و این برای آن است که بدانی چه کسی را شناخته‌ای و بدانی که حکمی به معروف نمی‌کنی مگر به خودت. پس غیر خودت را نشناخته‌ای. در چشم انسان هر رنگی که برای ظرف باشد، آب به همان رنگ درمی‌آید و کسی که علم ندارد، حکم می‌کند که آب چنین است، چرا که چشم او بر این مطلب گواهی می‌دهد.» (بی‌تا: ۱۶۱/۳)

در جای دیگر تجلی خدا به صورت اعتقادات مختلف را به آینه واحدی تشبیه می‌کند که هر کس بدان بنگرد تنها صورت خود را در آن می‌بیند:

«پس گویا عین واحدی جای یک آینه را گرفته است و اگر ناظری به صورت معتقد خود در خدا نظر کند آن را می‌شناسد و به آن اعتراف می‌کند و اگر اتفاقاً معتقد غیر خود را در آن ببیند آن را انکار می‌نماید. چنانکه در آینه، صورت خود و صورت غیر خود را ببیند. در هر دو مورد آینه عین واحدی است و صورتها در چشم رایی کثیر است.»

اکهارت نیز دیدگاه مشابهی دارد و معتقد است که نباید خدای مطلق را در اعتقادات محدود خویش مقید سازیم:

«کسی که اعتقادش از موردی به موردی تغییر می‌کند و خدا با صورتی خاص برایش عزیزتر از صورتی دیگر است، خام، تعلیم نایافته و کودک است. خدا را بطور یکسان و در هر چیزی دیدن مرد بودن است.» (1941:P.235)

توصیهٔ ابن عربی نیز دقیقاً همین است:

«بپرهیز از این که به عقیدهٔ مخصوص مقید شوی و غیر آن را کفر بورزی؛ چرا که در این صورت خیر کثیر از تو فوت می‌شود. بلکه علم به واقعیت را از دست می‌دهی. پس در نفس خود برای صور معتقدات مانند هیولی باش. چرا که خداوند وسیع‌تر و بزرگ‌تر از آن است که عقیده‌ای غیر عقاید دیگر، او را محصور کند. زیرا او می‌گوید: ﴿فاینما تولوا فثم وجه الله﴾ هر جا رو کنید با خدا مواجهید.» (۱۱۳/۱:۱۳۶۶)

اکهارت نیز دقیقاً همین دیدگاه و همین توصیه را دارد:

«بعضی از افراد از [تجلی] خدا به طریقی خاص ملتذ می‌شوند، اما از طریق دیگر نه. آنان مصرند که خدا را به یک طریق خاص واجد باشند، نه طریقی دیگر. من این امر را درک می‌کنم، ولی کاملاً غلط است. اگر کسی بخواهد خدا را کما هو حقه درک کند، باید بطور مساوی پذیرای او در هر چیزی باشد... تو نباید بر هیچ صورتی اصرار ورزی. زیرا خدا هیچ صورتی ندارد. نه این و نه آن» (Ancelet, H: P.100) «... هر کس خدا را در طریق خاص جستجو کند، طریق را می‌گیرد و خدایی را که در پشت آن طریق پنهان است از دست می‌دهد. هر کس خدای بدون قید را جستجو کند او را آن چنان که هست بدست می‌آورد.» (Eckhart, 1991: P.201)

اینجاست که معنای دعای معروف اکهارت روشن می‌شود که: «ما دعا می‌کنیم که خدا ما را از خدا وارهاوند.» (Ibid: 45) یعنی اکهارت خدایی را می‌طلبد که فوق خداست؛ درست به همان صورتی که ابن عربی در پس «حق معتقد به» خدایی را جستجو می‌کند که «حق مطلق» است. مسلم است که این خدا به تعبیر اکهارت در کلیسا و مزرعه بطور یکسان تجلی دارد. (Ibid: 144) و تجلیش برای انسان در حال مراقبه و یا در درون عبادتگاه بیشتر از تجلی او در کنار بخاری و یا در آغل حیوانات نیست. (Forman, R: P.113) خدایی است که در مسجد و کنش یکسان تجلی دارد. «کسی به خدا به نحو اعلی معرفت دارد که او را بطور یکسان در هر جا بیابد.» (Eckhart, 1991: P.139) و این همان «دین حب» ابن عربی

است که در شعر معروف خود چنین می‌سراید:

«قلب من پذیرای هر صورتی است، پس چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بتان، کعبه طایفان، الواح تورات و کتاب قرآن است. من به دین عشق می‌گروم و به دنبال روندگان راه آن هستم، هر جا که بروند، پس عشق دین و ایمان من است.» (۱۳۸۱: ۴-۴۳)

۵- وحدت ادیان و اختلاف شرایع

از آنچه بیان شد می‌توان انتظار داشت که امثال ابن عربی و اکهارت، در پس خدایان متعددی که متدینان بدان معتقدند خدای واحدی را جستجو کنند و در باطن شرایع مختلف، به دنبال دین واحدی باشند. این جا آن شعر معروف ابن عربی معنا پیدا می‌کند: «خلق خدا در مورد خدا عقاید مختلفی پیدا کردند و من جمیع آنچه را آنان معتقدند شهود کرده‌ام.»*

و خود در توضیح آن می‌گوید:

«عارف کامل، خدا را در همه صورت‌هایی که بدان تجلی کرده و بدان نازل شده است می‌شناسد و غیر عارف او را تنها در صورت معتقد خود می‌شناسد و اگر در صورتی غیر آن تجلی نماید، وی را انکار می‌کند. چنانکه دائماً خود را به اعتقاد خویش گره می‌زند و منکر هر اعتقادی غیر آن می‌شود.» (بی‌تا: ۱۳۲/۲)

بنابراین، وحدت ادیان الهی، بدان معنا که پلورالیست‌ها می‌گویند، مورد نظر ابن عربی نیست. اگر فیل‌شناسی آن قوم که فیل را ندیده‌اند، در تاریکی و با کف دست (عقل جزئی) باشد، به اندازه همان کف دست فیل را می‌شناسند و هر کدام فیل را به چیزی تشبیه می‌کنند که غیر آن دیگری است و اختلاف به وجود می‌آید. ولی اگر در نور شمع ولایت به دنبال شناخت باشند، اختلاف از میان برمی‌خیزد.** برای ابن عربی اسلام

* - عقد الخلائق فی الاله عقائداً

** - از نظر که گفتشان شد مختلف در کف هر کس اگر شمعی بدی چشم حس همچون کف دستت و بس

و اناشهدت جمیع ما اعتقدوه

آن یکی دالش لقب داد ایمن الف
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
نیست کف را بر همه او دسترس

(مثنوی)

در نزد پلورالیست‌ها این فیل‌شناسی، فیل‌شناسی نابینایان با کف دست است و در نتیجه، هیچ راهی به شناخت فیل وجود ندارند و باید به حقانیت همه بطور مساوی فتوی داد. اما برای امثال مولوی مراد از این

دقیقاً چیزی جز حقیقت تجربه ولوی نیست. همه شرایع مختلف تجلیات همین حقیقت هستند. در عین حال به اعتقاد او آنچه پیامبر اسلام ﷺ به عنوان قرائت نهایی اسلام آورده است حقیقت را به نحو اکمل در بردارد. (Austin, R: PP.37-8)

اختلاف ادیان ناشی از اختلاف ظرفها و امزجه است. لون الماء لون انائه. یعنی این که تجلی بوسیله قوابل رنگ می پذیرد. (Chittick: P. 229)

پس از یک سو، دین واحد است و از سوی دیگر، شرایع مختلفند. چنانکه در تفسیر آیه شریفه: ﴿و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا یوحى الیه انه لا اله الا انا فاعبدون﴾ (انبیاء: ۲۵) ابن عربی چنین می گوید:

«این توحید اقتدا و تعریف است و از قسم توحید «انایت» است و توحیدی است عجیب و تام. این را «تعریض» می گویند؛ یعنی تو نیز چنین باش؛ ﴿مثل ما یقال لك الا ما قد قیل للرسول من قبلک﴾ (فصلت: ۴۳). به هر حال، در آیه مورد نظر [فاعبدون آمده است یعنی] عبادت را آورده، ولی اعمال خاصی را ذکر نکرده است. برعکس آنجا که فرموده است: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجاً﴾. (مائدة: ۴۸) یعنی آیه اخیر [مربوط به شریعت و] تعیین اعمال است و البته مراد [از اعمالی که خاص هر رسول است] اعمالی می باشد که مدت حکم آنها به انتها می رسد و از آن در کلام علمای شریعت به نسخ یاد می شود. اما عمل عامی که در هر نبوتی ساری است، غیر از اقامه دین و اجتماع بر آن و کلمه توحید نیست و این همان قول خدای تعالی است که: ﴿شرع لكم من الدین ما وصی به نوحاً و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموالدین و لا تتفرقوا﴾ (شوری: ۱۳) بخاری در این مورد بابی را باز کرده است تحت این عنوان که «دین انبیاء یکی است و آن عبارت است از توحید، اقامه دین و عبادت» در این امر همه انبیاء مجتمعند. (ابن عربی، بی تا: ۲/۲۱۴)

پس ابن عربی، دین را واحد می داند و شرایع را مختلف. «دین انبیاء واحد است و امر زائدی در کار نیست و شرایع هر چند مختلفند اما امر جامعی وجود دارد... و آن اقامه دین و عدم تفرقه در آن است.» (همان: ۴/۳۳۳) اما این دین واحد را که در ابتدای فصوص از آن به «یگانگی راه مقصود» یاد می کند. (همان، ۱۳۶۶: ۱/۴۷) به صورت ادیان و مذاهب گوناگون در

→ تمثیل، فیل شناسی در تاریکی است. یعنی اگر نور ولی و نور هادی به میان آید امکان شناخت کامل وجود دارد و می توان همه آن شناخته های جزئی را به یک معنی خطا شمرد.

می‌آید و علت آن اختلاف نیز تنوع امتهای از حیث فهم، طبع، مزاج و استعداد است: «دینها و مذاهبها به خاطر اختلاف امتهای مختلف شدند.» (همان) ابن عربی در تبیین این تفاوتها می‌گوید:

«خدا مردم را بر مزاج واحد خلق نکرده، بلکه آنان را متفاوت المزاج آفریده است و این امر بطور ضروری و بدیهی از تفاوت مردم در عقل و ایمان مشهود است (همان، بی‌تا: ۲۵۱/۲)... امکان این که آحاد خلق دارای مزاج واحدی باشند، نیست و چون مزاجها مختلفند، در عالم هستی، عالم و اعلم و فاضل و افضل وجود دارد. از همین روی، عده‌ای خدا را بدون تقیید می‌شناسند، عده‌ای قادر به تحصیل علم به خدا نیستند مگر از طریق تقیید به صفاتی که موهوم حدوث نبوده، کمال موصوف را اقتضا داشته باشد، و عده‌ای نیز به خدا علم پیدا نمی‌کنند، مگر این که او را به صفات حدوث مقید سازند و تحت ظرف زمان و مکان و حدود و مقدار درآورند. چون امر مربوط به خدا در عالم و در اصل آفرینش بر این منوال و بر این مزاج طبیعی است، خدا شرایع را بر این مراتب، نازل کرد تا فضل الهی شامل جمیع خلق شود.» (همان: ۲۱۹/۲)

بنابراین، در هدف ادیان که همانا آشنایی و هدایت انسان به سوی خداست، تفاوت مزاجها و استعدادهای انسانها در نظر گرفته شده است و براساس این تفاوت، نوع تأکید شرایع بر جنبه‌ای از جنبه‌های خداشناسی مختلف شده است. چرا که طبع بعضی از انسانها خدای مطلق را می‌طلبند که لا اسم و لا رسم له؛ برخی با صفات جلال مأنوسند و بر جنبه‌ی تنزیه بیشتر تأکید می‌ورزند؛ و برخی صفات جمال با طبعشان سازگارتر است و خدا را بیشتر با جنبه‌های تشبیه می‌شناسند. اما خدای همه آنها یک خدا بیشتر نیست. این امر کاملاً با دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی هماهنگ است. چرا که بر طبق وحدت وجود، خدایان مختلف تجلیات گوناگون خدای مطلقند. هر کسی خدا را در شکل اعتقادی خاص خویش پرستش می‌کند. (Izutsu, T: P.83) هر انسانی رب خاص خویش را دارد که او را پرستش می‌نماید. این تفاوتها همانطور که گفتیم، ناشی از تفاوت مزاجها و استعدادهاست و ادیان الهی به این نیاز و استعداد انسانها پاسخ می‌گویند:

«پس شرایع، همه آن چیزی را که مزاج خلق می‌طلبند در برمی‌گیرند و هیچ معتقدی از یکی از اقسام [خداشناسی یاد شده] خالی نیست، اما کامل المزاج کسی است که همه این اعتقادات را در بر بگیرد و محل صدور و محل ورود آنها را بشناسد و هیچ یک از آنها از او غایب نباشند. (ابن عربی، بی‌تا: ۲۰۲-۲۱۹)

این امر عبارت است از اعتقاد به همه معتقدات. ولی نباید آن را با پلورالیسم رائج یکی دانست. ابن عربی قائل به حقانیت همه شرایع الهی است، اما بین آنها درجات تکاملی قائل است که این درجات ناشی از نزول حقیقت واحد در ظرفهای زمانی، مکانی و مزاجی مختلف است. کاملترین درجه این حقیقت در شریعت پیامبر اسلام ﷺ ظاهر می‌شود. در اینجا ابن عربی باز هم از تمثیل آینه استفاده می‌کند و آن این که هر انسانی مزاجش چون آینه‌ای است که خدا را نشان می‌دهد و مزاجها و طبعا چون متفاوتند، خدا را متفاوت نشان می‌دهند:

«آینه‌ها از نظر شکل مختلفند و به حسب شکلشان - که عبارت است از طویل، عریض، مستوی، معوج و کروی بودن و نیز، نقص و زیادت و تعدد مرئی را در نظر رایی تغییر می‌دهند. پیامبران مزاجشان از همه مردم متعادل‌تر است. چرا که رسالات پروردگارشان را قبول می‌کنند و هر کس میزان رسالتی که از جانب خدا قبول می‌کند به اندازه ترکیب مزاجی است که خدا به وی عطا کرده است. هیچ پیغمبری نیست، مگر آن که خاص قومی معین باشد، چرا که بر مزاج خاصی مقصور است. محمد ﷺ بدان دلیل به رسالت عام برای همه مردم برانگیخته شد و بدان دلیل این رسالت را قبول کرد که دارای مزاجی عام است که حاوی مزاج هر رسول و هر نبی می‌باشد. پس او متعادل‌ترین و کامل‌ترین مزاجها و پایدارترین نشأت را داراست... پس ظهور حق در آینه محمد ﷺ کاملترین و نیکوترین ظهور است. چنانکه آینه او چنین اقتضائی دارد. پس اگر خدا را در آینه محمد ﷺ درک کردی کمالی را از او درک نموده‌ای که آن را از حیث نظر در آینه خودت نمی‌یابی.» (همان: ۲/۲۵۱)

بنابراین، اگر دین حضرت خاتم ﷺ را جامع همه ادیان (نه ناسخ همه آنها) بدانیم، تمام ادیان تجلی و ظهور همین دین واحدند در قالبهای زمانی و مکانی و مطابق با استعدادها و مزاجهای خاص. به همین سبب همه انبیاء نور واحدی هستند که در قالب انسانهای کامل در زمانهای مختلف ظهور کرده‌اند و معنای قول پیامبر ﷺ که فرمود: «من آن زمان که آدم هنوز بین آب و گل بود، پیامبر بودم.» (کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین) (مجلسی: ۴۰۲/۱۶ و ۲۸۷/۱۸) و یا قول عیسی ﷺ که «پیش از آنکه ابراهیم باشد من بودم.» (یوحنا، ۸:۵۸) همین است.

بود نور نبی خورشید اعظم که از موسی پدید و که ز آدم

(شیخ محمود شبستری، گلشن راز)

به همین سبب ابن عربی می‌گوید:

«هر نبی از آدم تا آخرین پیامبر، هیچ یک چیزی دریافت نمی‌کنند، مگر از مشکات خاتم النبیین، او هر چند طینتش متأخر است، اما حقیقتش موجود است و این همان قول پیامبر ﷺ است که: من پیامبر بودم و آدم هنوز بین آب و گل بود. پیامبران غیر او، پیامبر نبودند مگر هنگام بعثت.» (بی‌تا: ۴/۱-۶۲)

۶- موانع گفتگوی اسلام و مسیحیت و راههای رفع آنها

با دیدگاههایی که از ابن عربی و اکهارت در باب تسامح دینی و وحدت ادیان و شرایع نقل کردیم باید ببینیم که موانع گفتگوی اسلام و مسیحیت چیست و آیا این موانع از نظر ابن عربی و اکهارت قابل رفع است یا خیر؟ به نظر می‌رسد که اگر گوهر ادیان ابراهیمی را اعتقاد به خدای واحد بدانیم که توسط انبیاء تبلیغ شده و مردم به آن دعوت شده‌اند، در این صورت بیشترین اختلاف اسلام و مسیحیت اولاً در تفاوت تثلیث مسیحی و توحید اسلامی است و دیگر در باب شخصیت عیسی علیه السلام است که آیا پیامبر خداست یا پسر خدا و یا خود خدا.

در باب اول انجیل یوحنا آمده است:

«در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود و همه چیز بواسطه او آفریده شد (یوحنا/۲-۱:۱) کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد، پر از فیض و راستی و جلال او را دیدیم. جلالی شایسته پسر یگانه خدا (۱۴) خدا را هرگز کسی ندیده است. پسر یگانه‌ای که در آغوش پدر است، همان او را ظاهر کرده است. (۱۸)»

و در باب سوم انجیل یوحنا آمده است: «خدا این قدر جهان را محبت نمود که پسر یگانه خود را داد تا هر که بر او ایمان آورد، هلاک نگردد، بلکه حیات جاودانی یابد.» (۲/۱۶)

بنابراین در انجیل یوحنا مسائلی چندی تصریحاً عنوان شده که در سه انجیل قبلی به آن تصریح نشده است، بلکه بطور تلویحی و همراه با تفسیر و تأویل می‌توان آنها را در آن سه انجیل یافت. این مسائل عبارتند از:

۱- کلمه خدا ازلی و با خدا بود.

۲- کلمه خدا بود

۳- بواسطه کلمه همه چیز آفریده شد.

۴- عیسی علیه السلام یگانه فرزند خدا بود که پدر او را به دنیا آورد (فرستاد).

۵- عیسی علیه السلام تجسد همان کلمه بود.

۶- خدا (پدر) بوسیله عیسی علیه السلام در عالم ظهور کرده و تجسد یافته است.

این دیدگاه‌ها با مفهوم «تجلی» نوافلاطونی قابل تطبیق است. (Sells, M: P.193) با این تفاوت که در این جا تعیین مصداق نیز شده است و کلمه یا Logos بر عیسی علیه السلام تطبیق داده شده و تجلی به تولد تعبیر شده است. اکهارت که عارفی است با دیدگاه‌های نوافلاطونی، به بسط این دیدگاه در کلام مسیحی پرداخته است. چنانکه می‌توان گفت که اساس فلسفه او را توضیح و تبیین همین «کلمه» تشکیل می‌دهد. (Fox, M: P.60) او که حقیقت را واحد می‌داند و فلسفه غیرمسیحی را نیز مبین حقیقت می‌شمرد، مشکلی در این امر نمی‌بیند که اعتراف نماید که انجیل یوحنا که از سایر اناجیل متأخر و فلسفی‌تر است یک نوع قرائت نوافلاطونی از معنای Logos و کلمه را در باب اول خود ارائه می‌دهد. به اعتقاد او کلمه در متون مقدس و آثار افلاطونی و نوافلاطونی فراوان بکار رفته است و معنای واژه یونانی Logos همان کلمه «word» و نیز Idea است. (Eckhart, 1981: P.123) اکهارت تصریح می‌کند که آگوستین در کتاب اعترافات گفته است که بسیاری از قسمت‌های انجیل یوحنا و بخصوص فصل اول آن را می‌توان در کتاب‌های نوافلاطونیانی چون فلوطین و فرفور یوس خواند. (Ibid)

استفاده از واژه «کلمه» که عبارت است از آشکار ساختن آنچه در باطن متکلم است (اعراب عما فی الضمیر) کاملاً با نظریه «تجلی» سازگار است. حال اگر عیسی علیه السلام را همان کلمه بدانیم و ضرب المثل «الولد سرّ ابیه»^{*} را در نظر بگیریم، نتیجه می‌شود که عیسی علیه السلام که کلمه است تجلی خدا و در نتیجه فرزند خدا و سرّ پنهان اوست. اکهارت تصریح می‌کند که اطلاق پدر بر خدا به مناسبت این است که هستی بخش می‌باشد. (1986: P. 102) و نیز می‌گوید: «متولد ساختن در این جا به معنای متجلی کردن خود است. این که گفته می‌شود که پسر از پدر متولد می‌شود به خاطر آن است که پدر به عنوان پدر بطون خویش را در او ظاهر می‌سازد. (Ibid: 301)

این دیدگاه با نظریه «انسان کامل» که ابن عربی بخصوص در ابتدای فص آدمی مطرح می‌سازد، کاملاً سازگار است. وی درست در ابتدای دیباچه فصوص از انبیاء به

* - پسر (فرزند) سرّ و باطن پدرش است.

عنوان «کلمات حکمت الهی» یاد می‌کند* و سپس ۲۷ فص را به صورت تجلیات گوناگون خدا در انبیای الهی مطرح می‌کند و از این تجلی به «کلمه» یاد می‌کند: کلمه آدمیه، کلمه شیثیه، کلمه عیسویه، کلمه محمدیه و... که جمعاً ۲۷ کلمه را مطرح می‌سازد. در اول فص آدمی می‌گوید: هنگامی که خداوند سبحان خواست که اسمای حسناى خویش را در هستی جامعی که همه آنها را در برداشته باشد ببیند و سر خود را در آن ظاهر سازد و آن را آینه خودش قرار دهد، آدم را آفرید، یعنی خدا خود و سر خود را بطور جامع در آینه آدم دید. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۵۰/۱۰-۴۸) اکهارت نیز همین سخن را در رابطه با آدم دوم یعنی عیسی علیه السلام مطرح می‌کند:

«خدا کاملاً در پسر به رضایت می‌رسد. زیرا او هر چیزی را که متعلق به خودش می‌باشد در آنجا می‌بیند و هیچ چیز غیر شبیه در او نمی‌یابد: «این است پسر محبوب من که از او خوشنودم» (متی ۲/۱۷) هر فاعل و یا والد هدفش این است که چیز دیگری شبیه خود بسازد.» (1981:P.151)

اما آدم اول در فصوص و آدم دوم نزد اکهارت همان انسان کامل است. این امر از سراسر آثار ابن عربی روشن است. اکهارت نیز می‌گوید:

«مردم خیال می‌کنند که خدا تنها در آنجا (تجسد عیسی) به صورت بشر در آمده است. این چنین نیست. خدا در این جا (نفس) همانقدر به انسان تجلی می‌یابد که در آنجا.» (1986:293)

به همین علت است که خدا همه انسانها را فرزند خویش می‌خواند. در رساله اول یوحنا آمده است: «ملاحظه کنید، چه نوع محبت پدر به ما داده است تا فرزندان خدا خوانده شویم و چنین هستیم.» (اول یوحنا / ۲:۱) اکهارت این آیه را نه به صورت یک تشریف و یا تکریم اعتباری، بلکه به صورت امری تکوینی قرائت و تفسیر می‌کند:

«من فرزند آن چیزی هستم که مرا صورت بخشیده و مرا به صورت خود و شبیه خود به دنیا آورده است. کسی که این چنین متولد شده باشد پسر خدا است.» (1991:311) در این جا اکهارت به آیات آغازین سفر پیدایش نظر دارد که می‌گوید: «خدا آدم را به صورت خود آفرید و او را بصورت خدا آفرید.» (پیدایش / ۲۶:۱) عین این حدیث که «خلق الله

* - الحمد لله منزل الحكم على قلوب الکلم. منظور از کلم (جمع کلمه) در اینجا پیامبران هستند. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۷/۱)

آدم علی صورته» و یا «خلق الله آدم علی صورة الرحمن» در جوامع روایی اسلامی نیز آمده (مجلسی: ۵/۳-۱۱) و بارها مورد استشهاد ابن عربی قرار گرفته است. (بی تا: ۲/۴۹۰ و ۱۰۲: ۱۲۶۶؛ ۱۲۵/۱) اکهارت در جایی دیگر این صورت الهی را که آدم بر آن آفریده شده است، همان کلمه می داند. (1981: P.43)

پس در جمع بندی می توان گفت که آنچه در انجیل یوحنا آمده است، با نظریه «تجلی» و «انسان کامل» ابن عربی قابل تطبیق است و اکهارت به بهترین وجه زمینه این تطبیق را فراهم می کند. اما چند نکته در زمینه چگونگی تطبیق مصداق این دو نظریه بر عیسی علیه السلام و کلمه بودن او، پسر خدا بودنش و نیز خدا بودن وی، و در نتیجه قول به تثلیث، باقی می ماند که بعضی از آنها در نگاه اول با مبانی اسلام سازگار به نظر نمی رسد.

۱-۶- کلمه بودن عیسی علیه السلام

تطبیق کلمه که ابن عربی بر تمام پیامبران روا می دارد، در قرآن بطور خاص در مورد عیسی علیه السلام بکار رفته است و درباره سایر انبیاء استعمال نشده است. در سه آیه از قرآن، عیسی را کلمه ای از او (خدا) (آل عمران / ۴۵) کلمه او (النساء / ۱۷۰) و کلمه ای از خدا (آل عمران / ۲۹) خوانده است. در سوره نساء می فرماید: ﴿انما المسيح بن مریم رسول الله و کلمته القیها الی مریم و روح منه﴾ (النساء / ۱۷۰) یعنی مسیح کلمه خدا است که آن را به مریم فراداد (القا کرد). لازمه این سخن این است که این کلمه نزد خدا بود و آن را به سوی مریم القاء کرد و به صورت عیسی علیه السلام درآمد و این با دو آیه از باب اول انجیل یوحنا همخوانی دارد: «کلمه نزد خدا بود (۱) و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد (۱۴)».

همچنین قرآن کریم یحیی علیه السلام را تصدیق کننده کلمه خدا می داند و در بشارتی که خدا به زکریا علیه السلام می دهد می فرماید: ﴿ان الله یشترک بیحیی مصدقاً بکلمه من الله﴾ (خداوند تو را به [فرزندی بنام] یحیی بشارت می دهد که گواهی دهنده بر [حقانیت] کلمه ای از خداست) (آل عمران / ۳۹) و در چند آیه بعد به مریم بشارت می دهد به کلمه ای از خدا که نامش مسیح پسر مریم است (آل عمران / ۴۵).

بنابراین مشخص می شود که آن کلمه ای که یحیی علیه السلام به آن گواهی می دهد، همان عیسی بن مریم علیه السلام است. و این نیز با باب اول انجیل یوحنا هماهنگ است: «شخصی از جانب خدا فرستاده شد که اسمش یحیی بود. او برای شهادت آمد تا بر نور شهادت دهد

(۶-۷) و کلمه جسم گردید... و یحیی بر آن شهادت داد (۱۴).

نکته دیگر این که قرآن عیسی علیه السلام را کلمه‌ای از خدا «کلمة من الله» و یا «کلمة منه» می‌داند که منافات با این ندارد که خدا کلمات بسیار دیگری نیز داشته باشد. چنانکه اکهارت کل عالم را کلمات خدا می‌داند. (Eckhart, 1991: PP.58-62) به بیان ابن عربی: «همه عالم حرفی است که برای بیان معنا آمده است و معنای آن خداست که احکام خود را در آن ظاهر می‌کند.» (بی‌تا: ۱۴۸/۳) اما خدا اسماء گوناگونی دارد که با آن اسماء در عالم ظهور می‌کند و عالم همه صورتند و آن اسماء معنا، یعنی همه موجودات کلمات خدایند اما خصوصیتی که عیسی علیه السلام دارد این است که کلمة الله است، یعنی کلمه‌ای است منسوب به اسم «الله» که اسم جامع است. (ابن عربی، ۱۳۶۹: ۵۷) همچنان که قرآن نیز که کلام الله است، کتاب جامع می‌باشد. پس در مسیحیت و در اسلام و در تکوین و تشریح کلمه خدا ظهور یافته است.*

خداوند در آیه شریفه ﴿انما قولنا لشيء اذا اردنه ان نقول له كن فيكون﴾ (النحل / ۴۰) «کن» را قول و یا کلمه خدا شمرده است و در آیه شریفه ﴿انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون﴾ (یس / ۸۲)، «کن» را امر خدا شمرده است. به اعتقاد ابن عربی «کن» امر تکوینی خداست که با آن امر، همه هستی پیدا می‌شود؛ چرا که «کن» امر خداست و امر خدا واحد است. زیرا فرمود ﴿و ما امرنا الا واحدة﴾ (القمر / ۵۰)

پس از دیدگاه ابن عربی: «خدا تکوین را به خودش نسبت داده است؛ اما با امر الهی که همان کلمه کن است.» (۱۳۶۶: ۱۱۶/۱) و «این امر واحد است، یعنی کلمه خدا واحد است این دیدگاه ابن عربی درباره کلمه کن با Logos قابل تطبیق است (Sells, M: PP.250-1) و در نتیجه با آنچه مسیحیت درباره کلمه می‌گوید، سازگار باشد؛ او گفت و شد، امر فرمود و قائم گردید (مزامیر / ۹: ۲۳) و او فرمود؛ پس آفریده شدند. (مزامیر / ۴: ۱۴۸) و اگر این برداشت را در کنار آیات قرآن قرار دهیم و امر خدا را نیز واحد بدانیم و این مطلب را به آیات اول از باب انجیل یوحنا اضافه کنیم که: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت.» (یوحنا / ۱: ۱-۳)، به گفته اکهارت می‌رسیم که: «خدا تنها یک کلمه گفته است. کلام او واحد است. با این کلام او پسر را تکلم کرده است و با آن روح القدس و

* - چنانکه ابن عربی می‌گوید: «حکم کلمات خدا حکم خلق خداست.» (بی‌تا، ۲۴۷/۳)

همه مخلوقات پدید آمده‌اند. تنها یک کلام در خدا وجود دارد.» (1986: P.293)

این دیدگاه را اگر با آنچه از پیامبر ﷺ رسیده است که «اول ما خلق الله نوری» (مجلسی: ۱۰۵، ۹۷/۱) مقایسه کنیم و در نظر بگیریم که در نظریه ابن عربی، انسان کامل یک نور بیشتر نیست و آن نور در پیامبران مختلف و در ادوار گوناگون، ظهور و تجلی یافته است، در آن صورت همدلی و هم‌بانی اکهارت و ابن عربی به عنوان دو عارف مسیحی و مسلمان مشخص می‌شود.

نکته دیگر آن که معنای فوق در باب انسان کامل و نقش او در آفرینش را تنها در سایه فهمیدن معنای ولایت تکوینی و واسطه فیض بودن اولیاء می‌توان فهمید. به همین علت است که بعضی از نویسندگان می‌گویند که امثال حدیث یاد شده (اول ما خلق الله) و نیز قول مذکور، تنها در میان شیعه ظاهر شده است که در وصف آن نور می‌گویند از زمانی به زمانی و از قومی به قومی و از نسلی به نسلی منتقل شده و به صورت آدم، نوح، ابراهیم، موسی و غیر ایشان ظاهر شده است. (ابوالعلا عفیقی: ۱۳۷/۲)

تزد عرفا این کلمه و این نور همان کلمه محمدیه و یا حقیقت محمدیه است.* این جا پیوند بین شیعه و صوفیه مشخص‌تر می‌شود و در معنای باطن دین که همان ولایت است، باب گفتگو بین اسلام و مسیحیت گشوده می‌شود.

۲-۶- پسر خدا بودن عیسی ﷺ

در مسیحیت مطرح شده است که عیسی ﷺ پسر خداست. حال اگر از یک سو قبول کنیم که عیسی ﷺ سر خداست و کلمه خداست که در مریم ﷺ تجلی یافته است و پدری از جنس بشر نیز نداشته است. و نیز اگر پدر و والد را کسی بدانیم که در پیدایش شخص نقش داشته و پسر به صورت او آفریده شده است، در این صورت، اگر تعبیر ابوت و بنوت در مورد خدا و عیسی به عنوان ظاهر و مظهر در نظر گرفته شود، ابن عربی نه تنها آن را رد نمی‌کند، بلکه حتی ابائی از این ندارد که خدا را پدر خویش بنامد:

«حقی که من می‌شناسم، پدر هستی است و هستی من فرزند اوست.»* و یا این که همه هستی را تولد یافته از خدا بداند: «هیچ کس همتای او نیست. عجیب است که او از

* چونکه صد آمد نود هم پیش ماست (مولوی)
والد الكون و كوني ولده (بی‌تا: ۴۱۶/۳)

* - نام احمد نام جمله انبیاست
** - انما الحق الذي اعرفه

همنشین و فرزند منزّه است. لیکن تمام عالم اعم از صاحب روح و جسم و جسد. همگی از او تولد یافته‌اند.* وی در موضعی دیگر، حق را برای عالم (و بخصوص انسان) به منزله پدر و طبیعت (به معنای عرفانی) را به منزله مادر می‌گیرد: «عالم بر صورت خدا آفریده شده‌اند. پس کسی که طبعش بر او غالب باشد، شباهتش به پدرش است و کسی که عقلش بر او غالب باشد شباهتش به پدرش قوی‌تر است. چرا که عالم بین طبیعت و حق و بین وجود و عدم قرار دارد، نه وجود خالص است و نه عدم خالص.» (بی‌تا: ۱۵۱/۴)

به هر حال اگر نخواهیم بر الفاظ جمود داشته باشیم و معانی را در نظر بگیریم، در امر اشکالی نیست که عیسی علیه السلام که در زمان خودش بزرگ‌ترین تجلی خداست، ابن‌الله خوانده شود. آنچه را ابن عربی منکر است، تخصیص این امر به عیسی علیه السلام است، نه اصل نسبت دادن بنوت به او:

«بدان که چون خدای تعالی دارای مطلق وجود است و تقییدی برای او مانع تقییدی دیگر نیست، پس او مطلق تقیید است و هیچ نسبتی به او سزاوارتر و اولی از نسبتی دیگر نیست. کسی که کافر شد، تنها بخاطر تخصیص نسب چنین شد (همان: ۱۶۲/۳)... بعیدترین نسبتها درباره خدا بنوت و ابوت است و در عین حال صحیح‌ترین نسبتها نیز همین است. کسانی که گفتند مسیح پسر خداست، صرفاً به خاطر محدود کردن این نسبت [به مسیح] کافر شدند... خدا با این گفته که «... لو اراد الله ان يتخذ ولداً...» اصل [امکان] این امر (فرزند داشتن) را جایز شمرده و صرفاً تعلق اراده به آن را نفی کرده است.» (همان: ۹۲/۴)

اکهارت نیز «تولد» را به «تجلی» برمی‌گرداند و مدعی است که این امر اختصاص به عیسی علیه السلام ندارد و خدا در هر انسانی متولد می‌شود؛ یعنی تجلی می‌نماید:

«هر انسان شریف یگانه فرزند متولد از خداست که پدر از ازل او را به دنیا آورده است... پدر، مرا، فرزندش را، به دنیا می‌آورد، همچنان که پسرش (عیسی علیه السلام) را به دنیا می‌آورد (P. 79: 1981)... جایی که پدر، پسرش را در من به دنیا می‌آورد، در آنجا من همان پسر من نه کسی دیگر.» (1986: P. 51)

نکته دیگری که می‌تواند مانعی بر سر راه گفتگوی اسلام، یهودیت و مسیحیت باشد، این است که یهودیان خود را تنها قوم برگزیده خدا می‌دانند، چنانکه خدا در تورات

* - فسانه لم یکن له کفو احد
عجبا فی تنزیه عن الصحابة و الوالد
من ذی روح او جسم و جسد (بی‌تا: ۳۴۹/۴).

* - فسانه لم یکن له کفو احد
وعنه تولد فی العالم ما تولد

به قوم بنی اسرائیل می‌گوید: «تو برای یهو خدایت قوم مقدس هستی. یهوه خدایت ترا برگزیده است تا از جمیع قوم‌هایی که روی زمینند، مخصوص برای خود او باشی؛ (تثنیه / ۷:۶)

مسیحیان نیز خود را بواسطه ایمان به مسیح، فرزندان خدا می‌شمارند: «اما به آن کسانی که او (مسیح) را قبول کردند قدرت داد تا فرزندان خدا گردند (یوحنا / ۱:۱۲)... یک خدا یک ایمان یک تعمید. یک خدا و پدر همه که فوق همه و در میان همه و در همه شما است. (افسیسیان / ۴:۶)».

اکهارت در عبارات فوق نوعی اظهار محبت می‌بیند؛ یعنی خدا از جنبه محبت به پدر تشبیه شده است. چرا که به اعتقاد اکهارت، خدا را بیشتر باید دوست داشت تا از او ترسید و به همین سبب در بعضی از ادعیه بجای «ای رب»، «ای پدر» آمده است، تا رابطه محبت آمیز بیشتری در میان باشد. (1991: P.495) اکهارت ضمن آن که ارتباط خدا را با اشیاء نفی می‌کند، در عین حال از آیه اخیر (افسیسیان / ۴:۶) چنین برداشت می‌کند: «خدا به هیچ چیز تعلق ندارد و هیچ چیز به او تعلق ندارد. او احد است... پدر همه... وقتی می‌گوییم «پدر» مبین نوعی ارتباط بین ما و اوست. او پدر ماست و ما فرزند او.» (1986: P.280)

قرآن کریم، یهود و نصاری را بخاطر این که خود را برگزیده و یا فرزند خدا می‌دانند چنین سرزنش می‌کند: «یهودیان و مسیحیان گفتند: ما فرزندان خدا و محبوبان او هستیم. بگو پس چرا شما را به خاطر گناهانتان عذاب می‌کند.» (مائده / ۱۸)

ابن عربی علت این توبیخ و سرزنش را، محدود کردن این نسبتها به قوم و گروه خاص می‌داند، نه اصل نسبت دادن:

«کسی که کافر شد، تنها به خاطر تخصیص نسبتها چنین شده است. مثل قول یهود و نصاری که درباره خودشان - و نه سایر دینها و مذاهب - می‌گفتند: ما فرزندان و محبوبان او هستیم (بی‌تا: ۱۶۲/۲)... کسانی که گفتند ما فرزندان و محبوبان خدا هستیم کافر نشدند، مگر بخاطر محدود کردنشان. زیرا نسبتی را ذکر کردند که اگر صحیح باشد، شامل کل ماسوی الله می‌شود و اگر صحیح نباشد، آنان و کل عالم در این امر مساویند.» (همان: ۹۳/۴)

به همین سبب است که در روایات اسلامی نیز نسبت اهل و عیال و فرزند را در مورد خداوند می‌بینیم اما این نسبت برای همه خلق بکار رفته است نه قومی خاص:

«مردم همه عیال خداوند هستند و کسی که عیال دیگری را اطعام کند، در واقع او را

۳-۶- خدا بودن عیسی علیه السلام

اختلاف دیگری که بین اسلام و مسیحیت است: مربوط به ماهیت و شخصیت عیسی علیه السلام می‌شود. در اعتقاد اسلامی، عیسی علیه السلام پیامبری از پیامبران خداست که ظهور یافته، قوم خود را هدایت نموده، سپس به آسمان عروج کرده و اکنون نیز زنده است و روزی دو مرتبه باز خواهد گشت و هدایت قومش را تکمیل خواهد نمود. اما به اعتقاد مسیحیت، عیسی خود خداست (و کلمه، خدا بود) که در برهه‌ای از تاریخ تجسد یافته، رنج کشیده، مصلوب گردیده، بخاک سپرده شده، سپس دو مرتبه از خاک برخاسته به آسمان عروج کرده است و روزی مجدداً باز خواهد گشت و ملکوت آسمان را برای قومش به ارمغان خواهد آورد. پس در این امر که عیسی برای هدایت مردم دوبار در تاریخ ظهور می‌کند و هم اکنون نیز زنده است، تفاوتی نیست. اختلاف در این است که آیا او پیامبر است و یا خدا.

ابن عربی با دیدگاهی که در باب انسان کامل و باطن دین یعنی ولایت دارد، گوهر دین را یکی بیشتر نمی‌داند که همان حقیقت محمدیه است و شرایع مختلف را نیز جلوه‌های همان شریعت محمدی صلی الله علیه و آله، یعنی اسلام، می‌داند. در این میان برای عیسی علیه السلام، جایگاهی خاص قائل است. به اعتقاد وی، همانطور که پیامبر اسلام خاتم نبوت است، عیسی علیه السلام نیز خاتم ولایت می‌باشد: «عیسی علیه السلام محمدی است و به همین علت در آخر الزمان فرود می‌آید و خدا با او ولایت کبری را ختم می‌کند. او روح خدا و کلمه او است و کلمات حق پایان‌ناپذیر است. پس محمدی غایتی ندارد.» (بی‌تا: ۵۰۷/۳) این است که به اعتقاد وی، عیسی علیه السلام دو مرتبه ظهور می‌کند و به شریعت محمد صلی الله علیه و آله حکم می‌نماید. (۱۲۶۶: ۲/۱-۱۶۳) اکهارت نیز مقام عیسی علیه السلام را همان مقام انسان کامل می‌داند و چنانکه دیدیم، آنچه را درباره عیسی علیه السلام جایز می‌شمرد، برای هر انسان کاملی نیز ممکن می‌داند. اگر برای عیسی وحدت با خدا قائل باشد، این امر ناشی از دیدگاهش در باب وحدت وجود است که مطابق این دیدگاه هر موجودی مظهر خداوند و از باب اتحاد ظاهر و مظهر با او متحد است و انسان کامل مظهر تام اوست و بیشترین درجه ظهور را دارد.

اما نکته این است که در مورد عیسی علیه السلام ادعای الوهیت شده و چنین ادعایی درباره هیچ پیغمبری بیان نشده است. ابن عربی سعیش بر این است که برای قائلان به این قول

عذری موجه بیابد. چرا که شیوه او جدل و مناقشه نیست، بلکه تساهل و تسامح با خداگرایان است:

«طریق ما تبیین مآخذ [اعتقادات] هر طائفه‌ای است و این که آن اعتقاد از کجا در آن دین پیدا شده و چه چیز برای آن طایفه تجلی کرده است... ما به رد هیچ یک از خلق خدا همت نمی‌گماریم، بلکه [برعکس] چه بسا برای آنان در قولشان عذری می‌یابیم، بخاطر وسعتی که در خدا هست. زیرا خدا [حتی] درباره کسانی که [مشرکند و] از راه برهانی که آن را به زعم خود دلیل می‌دانند، خدای دیگری را با خدا می‌خوانند عذر آورده است و می‌گوید: «هر کس در جنب خداوند خدایی را بپرستد، در حالی که در این کار حجتی نداشته باشد، جز این نیست که حسابش با پروردگارش است.» (مؤمنون/۱۱۷) (بی‌تا: ۲۰۴/۱)

این است که ابن عربی در این جا نیز در صدد توجیه و معذور دانستن قوم عیسی علیه السلام در ادعای خدایی برای او برمی‌آید و می‌گوید:

عیسی علیه السلام با صورت بشری، مرده زنده می‌کرد [در حالی که مرده زنده کردن فعل خداست]... بنابراین در هنگام زنده کردن مردگان [توسط عیسی علیه السلام] گفته می‌شود که او او نیست (هو لا هو) و در مورد او حیرت ایجاد شد... بعضی به قول به حلول گرائیدند و این که او خداست، چرا که مرده زنده می‌کند و به همین جهت به کفر نسبت داده شدند که ستر و پوشاندن است ﴿لقد کفر الذین قالوا ان الله هو المسيح بن مریم﴾ زیرا خدایی را که مرده زنده می‌کرد، پوشاندند... پس بین اهل ملل در عیسی علیه السلام اختلاف شد.

کسی که از حیث صورت انسانی به او نگاه کند، می‌گوید ابن مریم است. کسی که از حیث صورت ممثل بشری به او بنگرد او را به جبرئیل نسبت می‌دهد و کسی که به او در مرده زنده کردن بنگرد او را از حیث روح به خدا نسبت می‌دهد و می‌گوید روح الله است، یعنی در هر کسی بدمد حیات در او پیدا می‌شود و خدا [هر سه قول را تأیید کرده آنجا که] گفته است: ﴿انما المسيح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه﴾ (همان: ۱۷۰/۴)... پس گاهی حق در او متوهم است و گاهی ملک در او متوهم است و گاهی بشریت انسانی. پس نزد هر ناظری، به حسب آن چیزی است که بر او غلبه دارد، او کلمة الله و روح الله و عبدالله است. برای هیچ کس جز او در عالم حس چنین امری واقع نشده است. (۱۳۶۶: ۲/۱-۱۴۲)

مشاهده می‌شود که در این جا سر زدن فعل خدایی از صورت بشری را موجب قول به خدا بودن مسیح می‌داند. در جای دیگر، صفات خدایی چون نخوردن و خوابیدن را که

از عیسی علیه السلام ظاهر می‌شد، زمینه ساز این قول می‌داند. آنجا که از صیام الدهر (روزه داشتن همه سال) سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

عیسی علیه السلام در طول سال روزه داشت و افطار نمی‌کرد. شب را نیز برپا بود و نمی‌خوابید. [یعنی] در عالم، در روز به اسم «دهر» ظاهر می‌شد [که اسم خداست] و در شب به اسم «قیوم» که چرت و خواب او را فرا نمی‌گیرد. پس در مورد او ادعای الوهیت شد و گفته شد که خدا همان مسیح ابن مریم است و دربارهٔ هیچ پیامبری قبل از او چنین چیزی گفته نشده است. بنابراین خدا آنان (مسیحیان) را به کفر نسبت داد تا از جانب ایشان عذری اقامه کرده باشد. چرا که آنان مشرک نشدند، بلکه فقط به خدا قائل شدند، در حالی که مشرک کسی است که با خدا چیز دیگری قرار می‌دهد. پس این کافر است نه مشرک.

خدا فرمود: «کافر شدند آنان که گفتند خدا همان مسیح پسر مریم است» یعنی آنها را به ستر و پوشاندن موصوف کرده است. آنان ناسوت عیسی را مجلا گرفتند. عیسی بر این مقام تنبه داده است، آنجا که خدا از حال ایشان خبر داد و آنان را بر آنچه گفتند تثبیت کرد [در ادامهٔ این آیه می‌گوید:] «حال آن‌که مسیح می‌گفت: ای بنی اسرائیل خداوند را که پروردگار من و پروردگار شماست پرستید» آنان گفتند این چنین می‌کنیم پس خدا را در عیسی علیه السلام پرستیدند. (بی‌تا: ۶۵۲/۱)

مشاهده می‌شود که ابن عربی اولاً، مسیحیان را به گونه‌ای معذور داشته است که گویا هر کس دیگری نیز که جای آنان بود با آن همه فعل خدایی که از عیسی علیه السلام مشاهده می‌کرد، به چنین اعتقادی مانند آنان می‌گرایید. ثانیاً، آنان را مشرک ندانسته است؛ چرا که آنان خدای واحد را پرستش می‌کردند، اما در قالب و در ناسوت عیسی علیه السلام. ثالثاً، به تبع قرآن آنان را کافر دانسته است، اما کافر بودن آنان به این معنا است که آنان خدا را در قالب عیسی علیه السلام می‌پوشاندند و ناسوت عیسی علیه السلام را برای خداوند سائر قرار می‌دادند. خطا در همین جاست که چگونه خدایی که «لیس کمثله شیء» می‌تواند همان انسانی باشد که مثل و شبیه دارد. ابن عربی معتقد است که اگر آنان باطن مسیح، یعنی حقیقت محمدی را که ازلی است، خدا می‌دانستند خطایشان کمتر بود. در حالی که آنان نه باطن را بلکه همان عیسی ابن مریم را خدا دانستند. پیامبر اسلام با آن‌که همان مقام را داشت و جلوهٔ همان نور بود، برای آن‌که قومش به این خطا دچار نشوند، از جانب خدا فرمود «قل انما انا بشر مثلكم» (بگو من فقط بشری مانند شمایم). به تعبیر ابن عربی:

«چقدر فاصله بعید است، بین کسی که «لیس کمثله شی» با کسی که اشیاء مثل اویند. کامل ﷺ فرمود: انا بشر مثکم و این را بخاطر امر الهی فرمود که به او گفت: «قل انما انا بشر مثکم» پس وی نیز گفت: «قل انما انا بشر مثکم» [و فرمود انما انا بشر مثکم] از این مسأله می فهمیم که این از امر الهی بوده است. چرا که وی امر را منتقل کرد، همانطور که مأمور منتقل می کند. این قول دوائی مرضی بود که کسانی که عیسی ﷺ را عبادت کردند بدان گرفتار شدند و گفتند خدا همان مسیح ابن مریم است و علم کثیری از آنان فوت شد آنجا که گفتند ابن مریم و آگاهی نداشتند. (همان: ۶۴۲/۱) یعنی اگر ابن مریم را که ناسوت عیسی ﷺ است، نمی گفتند، قولشان به حق نزدیک بود.

۴-۶- توحید یا تثلیث

سرانجام به محوری ترین اختلاف اسلام و مسیحیت در مسأله خدا می رسیم و آن این که مسیحیت قائل به تثلیث می باشد و معتقد است که خدای پدر، فرزند به دنیا می آورد، و خدای پسر، متولد می شود، و هر دو یک خدایند. اما اسلام قائل به توحید است و یک خدا را باور دارد که نه می زاید و نه زاییده می شود «لم یلد و لم یولد». ولی دو عارف بزرگ شرق و غرب، ابن عربی و اکهارت، در دل جنگهای صلیبی، در این مسأله نیز به توافق می رسند. خدایی که نفس اکهارت طالب آن است، فوق تثلیث و ورای آن است:

«نفس می خواهد ذات خدا را بشناسد. می خواهد به ذات بسیط برود. به برهوت آرامی که در آن هر گونه تمایزی محو می شود و نه از پدر خبری است و نه از پسر و نه از روح القدس.» (McGinn, B: P.76)

بنابراین در این جا از متکلمان غیر عارف فاصله می گیرد. تعلیم رسمی آکویناس و سایر شخصیت های مسیحی این بوده است که «وحدت خدا» صفتی عقلانی یا فلسفی است که هر کس اعم از مسیحی، یهودی و مسلمان می تواند آن را فهم کند. اما تثلیث اقانیم حقیقتی است و حیاتی که باطن افعال حیات الهی را آشکار می سازد و صرفاً در دسترس کسانی است که به نور ایمان مسیحی منور گشته باشند. وحدت در سطح است و تثلیث در عمق. اما اکهارت موضعی کاملاً متفاوت دارد. به اعتقاد وی، تثلیث اقانیم مبین کثرت می باشد، در حالی که وجود باطنی خدا که وحدت است، در باطن آن قرار دارد. تثلیث را می توان به صفات خدا نسبت داد. چنانکه اکهارت خود، قدرت را به پدر، حکمت را به پسر،

و محبت را به روح القدس تعبیر می‌کند؛ در حالی که ذات و حقیقت خدا نه اسمی دارد و نه وصفی؛ او که وحدت صرف است بی‌طور است، بی‌وصف است. بدین معنا، نه پدر است و نه پسر است و نه روح القدس. نه این است و نه آن. بنابراین از دیدگاه وی، تثلیث مجموعه‌ای از صفات قابل فهم خداست، در حالی که توحید باطن اسرارآمیز اوست. (Caputo.J: P.212)

اکهارت اساس خلقت را بر تثلیث استوار می‌داند و تثلیث را در تکوین و تشریح و طبیعت و اخلاق و هنر متجلی می‌بیند و معتقد است که: «هر عملی در طبیعت، اخلاق و یا هنر در کلیتش سه چیز را دربردارد.» (1986: P.50) اما بین مقام الوهیت (God) که متصف به صفات می‌شود و تثلیث در آنجا ظهور می‌کند و بین مقام ذات (Godhead) که فوق الوهیت است و هیچ کثرتی در آن راه ندارد، تفاوت می‌گذارد. وی خدا را به ترتیب نزول در چهار نشئه متجلی می‌بیند.

۱- ذات خدا (Godhead) که «لم یولد و لم یلد» است. Unbegotten-not begetting

۲- پدر (Father) که لم یولد و یلد است. Unbegotten-begetting

۳- پسر (Son) که یولد و یلد است. begotten-begetting

۴- عالم اعیان موجوده که یولد و لم یلد است. begotten-not begetting

چنانکه دیدیم خدای اکهارت، همان ذات است که «لم یلد و لم یولد» می‌باشد و آن مقامی است که لا اسم و لا رسم له. این است که جمعی چون شورمان، معتقدند که اکهارت با رفتن به مقام لا اسم و لا رسم له از مسیحیت فراتر رفته است. (O'Meara: PP.180-1)

از سوی دیگر، ابن عربی مسلمان را نیز می‌بینم که در عین حال که اساسی‌ترین شعارش این است که «قل هو الله احد، الله صمد، لم یلد و لم یولد» اما او نیز بین مقام ذات و مقام الوهیت فرق می‌گذارد. «هو» را مربوط به مقام ذات می‌داند و «تولد» را به معنای خلقت و علیت و نسبت پیدا کردن می‌گیرد و در تفسیر سوره اخلاص و قول لم یلد و لم یولد می‌گوید:

«از حیث ذات نه او از چیزی است و نه چیزی از اوست. هر چه را شرع و عقل بر آن دلالت می‌کنند، الوهیت است، نه ذات. خدا از حیث اله بودن، ممکنات بدو مستندند.» (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۵۵۵/۴)

ابن عربی ابائی ندارد که این انتساب را به تولد تعبیر کند: «عجیب است که او از همنشین و فرزند منزّه است، ولی در عین حال هر چه در عالم است از او تولد یافته، اعم از

صاحب روح، جسم و جسد» (بی تا: ۳/۳۴۹)

با این تعبیر، او نیز مانند اکهارت، ابایی ندارد از این که اساس همه عالم، اعم از علم و عین و جسم و دلیل منطقی را بر تثلیث استوار بداند. آنجا که خداوند فرموده است: ﴿انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له کن فيكون﴾، معتقد است که خلقت بر همین عمل استوار است. در این جا سه حقیقت جلوه گر شده است: ۱- هویت حق ۲- اراده و توجه او ۳- کلمه و قول او «کن»:

«برای جسم اسم طول از خط و اسم عرض از سطح و اسم عمق از ترکیب دو سطح حاصل می شود. پس جسم بر تثلیث قیام دارد. چنانکه نشئه ادله نیز بر تثلیث (صغری، کبری، استنتاج) استوار است. همچنین اصل وجودی که حق است، تنها با سه حقیقت در ایجاد ظهور کرده است: ۱- هویت حق ۲- توجه او ۳- قول او. پس عالم چه حساً و چه معنأً بصورت موجد خود (یعنی تثلیث) آفریده شده است.» (همان: ۳/۲۷۵)

منابع

- ۱- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، ترجمان الاشواق، بیروت: ۱۳۸۱ ق.
- ۲- فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
- ۳- رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، ۱۴۱۰ ق.
- ۴- الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ۵- العبادلة، مكتبة القاهرة، ۱۳۶۹ ق.
- ۶- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ ق.
- ۷- کاکایی، قاسم، توحید افعالی در قرآن و کتاب مقدس، کیهان اندیشه، ش: ۵۸، ۱۳۷۲.
- 8- Ancelet - Hustache, Jeanne, Meister Eckhart and the Rhineland Mystics, Translated by Hilda Graef, London, Longmans, Green and o.Ltd, 1957.
- 9- Austin, R. W. J. Translation and Introduction on Ibn alArabi, The Bezels of Wisdom, Lahore, Suheil Academy, 1988.
- 10- Caputo, John, "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism" in The Thomist, Vol. 42, No. 2, 1978.
- 11- Chittick, William. C. The Sufi Path of Knowledge, New York, State University of New York Press, 1989.
- 12- College, Edmund and Bernard McGinn Editors, Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries and Defence, Paulise Press, New York, 1981.
- 13- Davis, Oliver, God within, the Mystical Tradition of Northern Europe, New York, Paulist Press, 1988.
- 14- Davis, Oliver, Meister Eckhart, Selecting Writings, Penguin Books, 1994.

- 15- Eckhart, Meister, Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation, Introduction and Commentaries by Matthew Fox. New York, Image Books, 1991.
- 16- Eckhart, Meister, Meister Eckhart, A Modern Translation, Translated by Reymand Bernard Blakney, New York, Harper and Brothers Publishers, 1941.
- 17- Eckhart, Meister, Meister Eckhart, Teacher and preacher, Edited by Bernard McGinn, New York, Paulist Press, 1986.
- 18- Eckhart, Meister, The Essential Sermons, Commentaries and Defence, Edited by Edmund College and Bernard McGinn, New York, Paulist press, 1981.
- 19- Forman, Robert K.C. "Eckhart, Gezuchen and the Ground of the Soul" in the Problem of pure Concioussness, Mysticism and Philosopy, Edited by Robert K.C. Forman, New York, Oxford University Press, 1990.
- 20- Fox, Mattew, Introduction and Translation on Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation, New York, Image Books, 1991.
- 21- Izutso, Toshihiko, Sufism and Taoism, Berkeley, University of California Press, 1983.
- 22- McGinn, Bernard, "Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western christian Tradition" in Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam, Moshe Idel and Bernard McGinn Editors, New York, Continuum, 1996.
- 23- O'Meara, Thomas, "The Presence of Meister Eckhart", in The Thomist, 42, 1978.
- 24- Otto, Rodulf, Mysticism, East and West, A Comparative Study of the Nature of Mysticism, Translated by Bertha L.Bracy and Richena C. Pane, New York, Macmillan Publishing Co; 1976.
- 25- Sells. Michael, Mystical Languages of Unsayng, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- 26- Steindle - Rast, David, Foreward on Meister Eckhart from Whom God Hid Nothing, Edited by David O'Neal, Boston and London, shambhala, 1996.